

Yayın Geliş Tarihi: 20.04.2012

Yayına Kabul Tarihi: 19.09.2012

Online Yayın Tarihi: 05.12.2012

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi

Cilt: 14, Sayı: 3, Yıl: 2012, Sayfa: 65-83

ISSN: 1302-3284 E-ISSN: 1308-0911

POSTKOLONYAL FEMİNİST TEORİDE MİLLİYETÇİLİK, MİLİTARİZM VE SAVAŞ KARŞITLIĞI

M. Necip ARMAN*
Didem ŞERBETÇİ**

Öz

Postkolonyal Feminizm 1980'lerden sonra doğmuş, uluslararası ilişkiler disiplinin dördüncü kuşak tartışmasına dâhil bir teoridir. Bu teori hem klasik feminizmin Batılı, orta sınıf kadın yaklaşımını eleştirmiş; hem de Batılı liberal siyaset bilimine ilişkin kavramları yapı sökülüne uğratmıştır. Milliyetçilik ve militarizme karşı açık bir karşı duruş geliştiren teori, liberal yaklaşımların şiddetin her türüne karşı tutumunu benimsememektedir. Batılı gözünde Batı dışı toplumların pozisyonunu anlamaya çalışan teori, melezleşme gayretlerini anlamsız bulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Feminizm, Postkolonyalizm, Melezlik, Militarizm, Milliyetçilik.

NATIONALISM, MILITARISM AND ANTI-WARISM IN THE POST-COLONIAL FEMINIST THEORY

Abstract

Postcolonial Feminism, which was born after 1980's, included in the fourth debate of the international relations theory. This theory criticized both the Western, middle-class women approach of classic feminism, moreover deconstructed the Western liberal concepts of political science. The theory developed a clear stance against nationalism and militarism; hence do not accept the liberal stance against all forms of violence. The theory efforts to understand the position of the non-Western societies in the eyes of Western peoples, in addition it finds the hybridization efforts meaningless.

Keywords: Feminism, Post Colonialism, Hybridization, Militarism, Nationalism.

GİRİŞ

Dördüncü kuşak uluslararası ilişkiler teorileri tartışması olarak kabul edilen rasyonalist teoriler–reflektivist teoriler tartışması içinde feminizm de yer almıştır. 1980'ler boyunca özellikle Batılı kadın düşünürler uluslararası ilişkiler teorisine

* Yrd. Doç. Dr., Adnan Menderes Üniversitesi, Nazilli İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü, mnarman@adu.edu.tr

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Uluslararası İlişkiler A.D., didem_serberci@hotmail.com

yapı sökümcü bir yöntemle müdahale etmişler; savaş, barış, bekâ, milliyetçilik ve güç gibi temel kavramları kadın bakış açısıyla yeniden tanımlamışlardır. On yıllar boyunca üretilen feminist yazın bu teorinin gelişimi için temel referansları oluşturmuştur.

Aynı dönemde sosyal bilimlerin gelişimine hâkim olan kolonyal/sömürgeci dilin eleştirisini yapan dair Postkolonyal bir eleştiri de gelişmeye başlamış; bu eleştiri tüm disiplinler gibi feminizmi de etkilemeye başlamıştır. Postkolonyal Feminizm, feminizme dair geliştirdiği içkin eleştirinin yanında uluslararası ilişkilerde hem Batı dışı hem de kadın merkezli bir değerlendirme ile dikkat çekmektedir. Militarizme şiddetli bir itiraz geliştiren Postkolonyal Feminizm, liberal yaklaşımların şiddeti tümünden reddeden yaklaşımına da katılmamaktadır. Postkolonyal Feminizme göre liberal yaklaşımlar, en büyük mağduru kadın olan milliyetçi militarizmi durdurabilmek için yeterli değildir ve öz savunma hakkını görmezden gelmektedir.

Batılı liberal yaklaşımların eşitlikçi anlayışının dezavantajlı grupların mevcut eşitsizliğini daha da derinleştireceğini savunan Postkolonyal Feminizm, vatandaşlık, yurt, genel ahlak gibi konulara da eleştiriler getirmektedir. Bu çalışmada Postkolonyal Feminizmin hem diğer feminizm türlerinden farkları ortaya konulacak hem de liberal Batılı devlet kavramına ve özellikle militarizme getirdiği eleştirilere değinilecektir. Savaşı devletlerarası bir olumsuz bir ilişki biçimi olarak tanımlayan geleneksel uluslararası ilişkiler yaklaşımının aksine Postkolonyal Feminizm, savaşın en ağır mağduru olarak tanımladığı Postkolonyal coğrafyadaki kadın ve çocuğun durumuna dikkat çekmiştir. Özellikle terörizm konusunda alışılmadık bir yaklaşım sergileyen Postkolonyal Feminizm, toptan bir anti-militarizmi reddetmektedir. Kolonyal bir geçmişi bulunan ülkelerde çeşitli uygulamaları nedeniyle meşruluğu tartışılır devlet uygulamalarına karşı geleneksel tanımda terör olarak kabul edilebilecek bazı uygulamaları, kadına ve çocuğa yönelik öldürme, sistematik tecavüz ya da fahişeleştirme uygulamalarına direnebilmek için kabul edilebilir bir yöntem olarak tanımlamaktadır.

BATI FEMİNİZMİ VE BATI FEMİNİZMİ'NİN MİLİTARİZME YAKLAŞIMI

Uluslararası ilişkiler disiplini içerisinde alternatif yaklaşımlardan biri olan Feminist Teori 1980'lerde gelişmeye başlayan eleştirel teoriler arasında yer alır. Bu yıllardan başlayarak Feminist Uluslararası İlişkiler teorisinin doğuşunu hazırlayan pek çok önemli gelişme yaşanmıştır. Bunlardan en önemlisi, uluslararası ilişkiler disiplini içinde yer alan temel kavramların yeniden yorumlanmaya başlanmasıdır. Uluslararası ilişkilerde üçüncü kuşak tartışma olarak bilinen Neorealizm-Neoliberalizm tartışmasının Soğuk Savaş'ın sonuna gelinmesiyle azalan etkisi, yerini rasyonalist teoriler-reflektivist teoriler tartışmasına bırakmıştır (Sutch ve Elias: 2007). Postmodernizm, İnşacılık, Eleştirel Teori Yeşil Politikalar ve elbette

bu çalışmanın konusunu oluşturan Feminist teoriler rasyonel teorilere eleştiri getiren yaklaşımların başlıcalarıdır.

Bu yaklaşımlar tarafından ‘devlet’, ‘güç’, ‘savaş’ ve ‘ulus-devlet’ gibi kavramlar realist ya da liberal teorilerin tanımlamalarının dışında yeniden anlaşılmaya çalışılmıştır. Reflektivist yaklaşımlardan Feminizm de uluslararası ilişkiler disiplinine ait kavramların yeniden tanımlanması ve bu kavramlara ilişkin yeni yorumların geliştirilmesinde etkili olmuştur (Ataman, 1999). 1988 yılında Millenium isimli derginin çıkarttığı “Woman and International Relations” isimli özel sayının Feminizmin uluslararası ilişkiler disiplinine girişi için bir milat olduğu kabul edilir (Sjoberg, 2010: 1).

Feminist yaklaşımların uluslararası ilişkiler disiplininin tartışma sahasına girmesi ile kadın düşünce yapısının devlet, bekâ ya da egemenlik gibi kavramlara yansımaları sağlanmıştır. Bu sayede hakîm uluslararası ilişkiler yaklaşımlarındaki tek taraflı, erkek merkezli ve eşitsizlikçi yapının ortadan kaldırılması amaçlanmıştır. Özellikle savaş kavramı Feminist Teorinin en çok önemseydiği konulardan biri olmuştur. Savaşı büyük ölçüde milliyetçilik ve militarizmin bir sonucu olarak gören Feminizm, güç ve savaşın toplumsal cinsiyet ilişkileri üzerindeki rolünü (Griffiths ve O’Callaghan, 2002: 107) incelemiştir. Bu noktada uluslararası ilişkiler disiplini içinde kayda değer pozisyona sahip savaş ve güç kavramlarının Batılı Feministlerce göre nasıl anlaşıldığına göz atmak gerekir. Feminizme göre savaş, hali hazırda derin olan cinsiyet ayrımını derinleştirir, çünkü savaş erkeğin otoritesini artırarak kadınlık ve erkeklik arasındaki mesafeyi abartır. Bir erkek uğraşı olan savaşın, kadını en önemli mağdur haline getirmesinin yanında; savaşı meşrulaştırmak için geliştirilen maskülen dilde var olan toplumsal cinsiyet eşitsizliğini daha da derinleştirir. Genel olarak Feminist teoriler savaşın en önemli nedeni olarak gördüğü milliyetçilik ve militarizme karşı açık bir pozisyon alır.

Bu bağlamda, Batı Feminizmi’ne göre militarizm, insanların yaşam biçimlerine dahi etki eden bir süreç olarak görülebilir. Zira Cynthia Enloe militarizmi tanımlarken bunun bir süreç olması nedeniyle militarizasyon kavramını kullanmıştır. Enloe’ye göre militarizasyon bir kişinin ya da bir şeyin, gitgide daha fazla ordu denetimine girdiği veya kendi refahı ya da iyiliği için militarist fikirlere bağımlı hale geldiği, adım adım ilerleyen bir süreçtir (Enloe, 2006: 30).

Erkeklerin militarist pratik içerisindeki durumlarına baktığımızda, erkeksi davranışlara ilişkin normların oldukça pekiştirildiğini ve bu kurum aracılığıyla, yeniden türetildiği görülebilir. Özellikle militarizmin yaygın olduğu toplumlarda, askerlik yapmayan erkek, henüz erkek olmamış sayılır ve sanki erkeklere cinsiyetleri ordu aracılığıyla kazandırılıyormuş gibi bir izlenim yaratılır. Ayrıca, erkekler vatani uğruna savaşarak hayatını kaybeder, cinsel istismara uğrayabilir veya ciddi psikolojik sorunlarla evine dönebilir. Dolayısıyla, Feminist yaklaşıma göre, etkilenen sadece kadınlar değildir; militarist pratiklerden erkekler de zarar görmektedir. Bu durum, bizatihi erkelerin ya da kadınların yaptıklarına bağlı

değildir, geçmişten günümüze kadar içine doğduğumuz toplumların normlarına bağlı olarak gelişmektedir.

FEMİNİST TEORİ'DE YENİ BİR YAKLAŞIM: POSTKOLONYAL FEMİNİZM

Uluslararası ilişkiler disiplininde erken dönem Feminist yaklaşımlar büyük ölçüde Batılı akademisyenler tarafından geliştirilmiş ve ister istemez Feminizmi Batılı bir bakışla değerlendirmişlerdir. Ancak siyaset biliminde 1990'lardan itibaren güç kazanmaya başlayan Postkolonyalist yaklaşımlar bilim dünyası içinde var olan Batılı okumaya itirazlar geliştirmeye başlamıştır. Feminist bir uluslararası ilişkiler teorisi geliştirme gayreti içindeki önemli bir takım düşünürler de Feminizme Batı dışı bir okuma katma gayreti içine girmiş ve Batı dışı kadının dünyaya bakışını teoriye dâhil etmeye çalışmışlardır. Anne McClintock, Alison Blunt, Chandra Talpade Mohanty, Gillian Rose ve Gayatri Chakravorty Spivak Postkolonyal Feminizmin öncülerinden sayılır.

Postkolonyalistler Batının kendi değerlerini güneydeki ülkelere benimsetmeye çalıştığını savunmaktadırlar. Postkolonyal Feministler de buradan yola çıkarak, Batı Feminizmini eleştirmektedir. Bununla birlikte, Postkolonyal Feministler, Postkolonyal teorisyenlerin ele aldığı “kolonileştirme” kavramı ile Beyaz Batılı kadının siyah erkeğe denk tutulması nedeniyle, siyah kadınların görünürlüğü tamamen ortadan kaybolduğu için Üçüncü Dünyalı kadınların ‘çifte kolonileştirme’ye (Petersen ve Rutherford, 1986) maruz kaldıklarını ileri sürmüşlerdir. Bu anlamda, Postkolonyalizmin eksik ya da dışarıda bıraktığı siyah kadının durumunu dile getiren Postkolonyal Feministler, Postkolonyal teorisyenleri Batılı yazarların yaptığını yapmaktan kurtarmıştır.

Gayatri Chakravorty Spivak tarafından “Can the Subaltern Speak?” başlıklı çok ses getiren makalesiyle feminist okumalara eklenmiş olan Postkolonyal Feminizm, henüz çok yeni olmasına rağmen, üçüncü feminist dalgaının başlangıcı olarak kabul edilmektedir (Spivak, 1988). Yapı sökümcü teoriler arasında yer alan Postkolonyal Feminizm, bu anlamda, Batılı Feministlerin çok uzun zamandan beri dile getirdikleri “ortak deneyim” paydasını yıkıcı açıklamalarda bulunmuşlardır. Bu yönüyle, günümüz dünyasında genel kabul görmüş olan anlayışları zihinlerden sökme çabaları nedeniyle, aslında, Üçüncü Dünya Kadınlarının taleplerinin ne olduğundan ziyade, Batılı Feministlerin anlattığı gibi olmadığının altını çizerek yapı sökümcü teoriler arasında yerini almıştır.

Chandra Talpade Mohanty, Postkolonyal Feministler arasında en az Spivak kadar önemli bir yer tutmaktadır. Kendini ırkçılık karşıtı ve yapı sökümcü bir feminist olarak tanımlayan Mohanty, Postkolonyal Feminizm’e, eleştiri yapmanın ötesinde, çözüm önerisi sunmakla dikkatleri çekmiştir. Bu anlamda, Üçüncü Dünya Kadınlarını ortak mücadele paydasında toplanmaya çağırmış ve dünyanın dört bir tarafındaki kadınları dayanışma ağı örmeye yönlendirmiştir (Mohanty, 1991).

Postkolonyal Feminizmin amacını, bu anlamda, Batı Feminizmi'nin sömürge altına aldığı Feminist Teoriyi bu sömürgeci kurtarmak ve dayanışmayı örnek olarak değerlendirmek mümkündür. Bu bağlamda, Postkolonyal Feminizm, ortak deneyimin varlığını önemsemekten ziyade, kadınların aynı amaç doğrultusunda örgütlenmesi gerektiğini öne sürmektedir. Postkolonyal Feminizm, amaçları doğrultusunda, 1980'lerde kendini göstermeye başlamıştır.

Kolonyalizmin kadınlar üzerindeki etkisi erkeklerden çok daha olumsuz olmuştur. Dolayısıyla, Postkolonyal Feminizm söz konusu bu etkilere bir anlamda tepki olarak doğmuştur. Bununla birlikte, Postkolonyal Feminizm, Batı'da doğmuş olan Feminist Teorilerce dile getirilmeyen veya eksik dile getirilen Postkolonyal kadınların sorunlarını duyurabilmek için ortaya çıkmıştır. Bu anlamdaki ilişkiye tekrar dönecektir. Ancak öncelikle Postkolonyal coğrafyada yaşayan kadınların yaşam deneyimleri, diğer bir deyişle mağduriyetlerinden bahsetmemiz, Postkolonyal Feminist söylemin daha iyi kavranması açısından yararlı olacaktır. Şunu belirtmekte fayda var ki, Üçüncü Dünya'nın heterojenliği söz konusu olduğu için, Üçüncü Dünya kadınlarının ortak bir geçmişinden ve yaşam deneyimlerinden bahsetmek oldukça zordur. Dolayısıyla, Üçüncü Dünya kadınlarını ortak bir paydada buluşturacak olan şey, 'ortak mücadele' bağlamıdır (Mohanty, 2008: 72-73).

Postkolonyal Feminizm, İkinci Dalga Feminizmin etkin olduğu yıllarda, yani 1980'lerde, Postkolonyal Teori'den ilham alarak kendini göstermiştir. Eğitim almak amacıyla, Batı'ya göç eden birçok kadının, yeni geldikleri yerlerdeki kültürle kendi kültürleri arasında bocalamaları sonucu, yaşamı toplumsal cinsiyet bazında sorgulamaya yönelmeleriyle ortaya çıkmıştır denebilir. Bununla birlikte, Postkolonyal Feminizm, Postkolonyalizmin, toplumsal kurumları sorgulayan kültürler arası eleştiri alanının etkili bir formudur (Narayan, 1997: 7). Onlar da, postkolonyalist yazarlar gibi Batı'nın anlatılarındaki yanlışlıkları ortaya çıkarmaya çalışmışlardır. Ancak onlardan farklı olarak, toplumsal cinsiyet konulu anlatılara da eğilmişlerdir. Bu anlatılarda yer alan eksiklikleri tamamlayarak, kadınların 'kendilerini savunan nesneler' olarak sabitlenmesini engellemeye çalışmışlardır. Bunun yerine, özgül toplumsal koşulları göz önüne alarak, kurumsallaştırmak ve yorumlamak, onlara göre daha uygundur (Narayan, 1997: 37).

1980'li yıllarda öne çıkan feministler, Üçüncü Dünya Kadınlarının sorunları üzerinde durmuşlardır. Kumari Jayawardena (1986 ve 1995), Nawal el Saadawi, Fatima Mernissi (1992), Isabel Letelier (1985) ve Achola Pala (1976 ve 1995) gibi isimlerin tümü, Asyalı, Ortadoğulu, Latin Amerikalı ve Afrikalı kadınların ulusal kurtuluş mücadelelerinde ve öncesinde sömürgeleştirilmiş ülkelerin ekonomik gelişme ve demokratikleşme sürecinde nasıl bir yer tuttuğunu kuramsallaştırmışlardır (Mohanty, 2008: 8). Postkolonyal Feministler de, tıpkı postkolonyalistler gibi Batılı birçok feminist projeyi, ırk temelli ve kolonyalist politikayı ihmal ettiği gerekçesiyle eleştirmiştir (Loomba, 2000: 191). Örneğin; Hazel Carby, kadınların tecrübesini anlamada ırkın oynadığı rolü kavramak

açısından ortaya çıkan farklılıkların çizdiği ‘kız kardeşliğin sınırları’ ile feminist düşüncedeki analitik bir kategori olarak ‘kız kardeşliğin sınırlarına’ işaret etmiştir (Loomba, 2000: 191). Kız kardeşliğin evrensel olması anlayışı; ulusal, etnik ve ırksal sınırları aşmaya çalışan feminist incelemeler sonucu ortaya çıkmıştır (Mohanty, 2008: 154). Ancak, Carby gibi Postkolonyal Feministler, kız kardeşliğin küresel olması anlayışını benimsemezler. Zira farklı siyasal kanılara sahip olan Batılı Feministler, kadınlar arasındaki özdeşliği ortak deneyimler temelinde savunurlar (Mohanty, 2008: 155). Oysa Postkolonyal Feministlere göre, örneğin; ırkçılıkla mücadele eden kadın kimlikleri veya lezbiyen kimlikler için özdeş türden deneyimler yaşadıkları iddia edilemez. Bir de, Postkolonyal Feministler, Batı Feminizmi’nin sadece orta sınıf beyaz Batılı kadının taleplerine hitap ettiğini savunmaktadır (Narayan, 1997: 6). Bu nedenle, diğer kadınları kapsamadığı için Batı kökenli Feminizm’in küresel bir kız kardeşlikten söz etmesi Postkolonyal Feministler açısından gerçekçi olarak değerlendirilmemektedir. Küresel kız kardeşliğin sonucunda ortaya çıkan durum, kadınları iktidarsız kılan koşulların ne olduğunu açığa çıkarmak yerine, onları iktidarsız, cinsel tacize uğrayan, sömürülen ve benzeri yaftalara sahip bir gurup olduğunu varsaymaktır (Mohanty, 2008: 34). Hâlbuki yapılması Postkolonyal Feministlere göre gereken, kız kardeşlik düşüncesini, toplumsal cinsiyet temelinde (kadınların ortak deneyimlere sahip olduğu düşüncesi gibi) değil; somut, tarihsel, siyasal pratik ve analiz temelinde ileri sürmektir.

Siyah kadınların ezilmişliğinin tek kaynağı erkekler değildir; ırk ve sınıf da ezilmişlik sürecinde oldukça etkili olmaktadır (McEwan, 2001). Postkolonyal Feministler, siyah kadınların ve kendilerinin karmaşık konumlanışlarına dikkati çekmek için hem beyaz feminizm—kimilerine göre Batı Feminizmi—içerisindeki renk önyargılarına, hem de anti-ırkçı ya da anti-kolonyal söylemlerin toplumsal cinsiyet körlüğüne meydan okumak zorunda kalmışlardır. Postkolonyal Feministler, bu durumu ‘çifte kolonileşme’ olarak adlandırmaktadır. Diğer yandan, Batılı Feministlerin yaratmış olduğu ve onlara göre homojen yapıda olan “Üçüncü Dünya Kadını” kavramı, Postkolonyal Feministler açısından tam olarak doğruyu yansıtmadığı iddiasıyla eleştirilmiştir. Postkolonyal Feministler, doğrudan Batılı Kadın ya da Doğulu kadın tanımlaması yapmak yerine kadınların ve özellikle de “Üçüncü Dünya Kadınları”nın farklılığına vurgu yapmayı tercih etmişlerdir. Batılı Feministler, Batılı kadını, seküler, özgürleşmiş ve kendi hayatını kontrol edebilen kadın olarak tanımlarken, Üçüncü Dünyalı kadınların da bu seviyeye taşınması gerektiğini savunmaktadırlar. Bu iddia, maddi bir gerçeklik değil, kendini söylemsel bir şekilde sunmaktır. Zira Postkolonyal Feministlere göre, Batılı kadınlar, bu sunumu somut olarak gerçekleştirebilmiş olsaydı, Batıda hala siyasal hareketlere ihtiyaç olmazdı (Loomba, 2000: 191). Batıda yaşayan her kadının bu özelliklere sahip olması sağlanmış olsa bile, Batıda başarılı sonuçlar doğurması, Doğuda da aynı yöntemler uygulanarak aynı sonuçlar alınacağı muğlaktır. Zira her kültürün kendine has bir yapısı vardır ve bir düşüncenin veya pratiğin her toplumda kabul görmesi ya da salt Doğuda kabul görmesi sanıldığı kadar kolay değildir. Bu

nedenle de, Postkolonyal Feministler her toplumun kendi değer ve pratiklerine uygun yöntemler uygulamalı ve gerekli sonuca ulaşmalıdır.

Postkolonyal Feministler, hem kolonyal yazılarda hem de Batılı toplumsal cinsiyete dair eserlerde, siyah kadınların genellikle cinselliklerinin ön plana çıkmasını eleştirmişlerdir. Bu eserlerde siyah erkeklerin de cinselliği ön planda olmuştur ancak, bilhassa siyah kadınların cinselliği, ‘genel olarak cinsel sapkının bir görüntüsel göstergesi (ikon) halinde sunulur (Loomba, 2000: 185).

POSTKOLONYAL FEMİNİZM, SAVAŞ VE SAVAŞ KARŞITLIĞI

Savaşa karşı gelmek için kadınlardan oluşan bölgesel ve uluslararası ağlar; bölgesel olarak başlatıldığı halde sonradan uluslararası bir boyut kazanan kadın örgütleri ve teorik anlamda savaşın kadınlar üzerindeki etkileri ile savaşlardaki cinsiyet politikaları üzerinde duran feminist kadınlar, tepkilerini farklı şekillerde dile getirmişlerdir. Bu anlamda, uluslararası alanda en çok tanınan örgüt Kolombiya’daki en büyük kadın örgütü, olan “Çatışmalarla İlgili Politik Müzakereler İçin Kadınların Barışçıl Yolu”dur (Cockburn, 2009: 43). 1990’ların ortalarında kurulmuş olan örgüt, sekiz farklı bölgeden üç yüzün üzerindeki kadın grubu ve örgütünden oluşmaktadır. Bu örgütün ortaya çıkışındaki en büyük etken; Güney Amerika’da yarım yüzyıl süren, Kolombiya ordusu, gerilla güçleri ve sağcı paramiliter gruplar arasında geçen ve esasen sınıf ayrımına dayanan üç yönlü çatışmadır (Cockburn, 2009: 37). Bu savaşın günlük yaşam ve kadınlar üzerindeki etkileri yüzlerce kadını bir araya getirmiştir. Söz konusu etkilerden bahsedecek olursak, son on-on beş yıldır hükümet ile çeşitli silahlı güçler arasında bir dizi barış görüşmesinin sürmesine karşın, sıradan Kolombiyalıların yaşamı bir hayli güvensiz hale gelmiştir. Bununla birlikte, 1990’lı yıllarda şiddet sonucu ölenlerin sayısı yılda 25 bin ile 30 bin arasında değişmekteydi (Cockburn, 2009: 40) ve ölenlerin büyük çoğunluğu sivillerdi.

Kadınlara yönelik cinsel şiddet, hemen her savaşta olduğu gibi, oldukça yaygın durumdadır. Silahlı grupların üçünün de bu uygulamaya başvurmasının amacı ya yanlış tarafta olduğunu düşündükleri kadını ya da –onların sahibi olan–düşman erkekleri cezalandırmaktır. Özellikle kolonileşme geçmişi olan coğrafyalarda birçok kadın açıkça kadın düşmanı bir tavırla uygulanan kötü muameleye tabi tutulmaktadır. Pek çok kadın kaçırılmakta, tecavüze uğramakta ya da gerillalara ve paramiliterlere hizmetçilik yapmaya zorlanmaktadır. Doğum kontrolü neredeyse mümkün olmamakla beraber bu ülkelerin çoğunda kürtaj yasaktır. Doğum yapacak olan kadınlar ise, hastaneye gitmenin tehlikeli olması ve kırsal kesimdeki tesis yetersizliği nedenleriyle evde doğum yapmak zorunda kalmaktadır. Bu zorunluluk durumu ise çoğu kez ölümle sonuçlanmaktadır. Çareyi göç etmekte bulan kadınlar, göç ettikleri yerlere varana kadar savaş peşlerinden gelmektedir. Bu konuda en yakın örneği Sudan’da gözlemleyebiliyoruz. Darfur bölgesinde 400.000 civarında Afrika kökenli Sudanlının öldürüldüğü olaylarda, Sudan devleti destekli paramiliter Janjaweed kuvvetlerinin sloganı bu çalışmanın

konusu açısından ideal bir örnektir: “erkekleri öldür, kadınlara tecavüz et” (Hagan, Rymond-Richmond ve Parker, 2005). On binlerce Güney Sudanlı kadın Janjaweedler tarafından tecavüze uğramış, tecavüz bu kadınların ülkeyi terk etmelerini sağlamak için bir silah olarak kullanılmıştır. Devlet destekli bu tecavüz ve öldürme kampanyası Postkolonyal Feministlerin terör karşısındaki tutumlarını açıklayabilmek için önemli bir örnektir. Antimilitarist liberal teorilerin devleti bireyler arasında şiddeti sona erdirecek yegâne meşru güç olarak gören Weberyen yaklaşımının iflas ettiği coğrafyalardan biri olan Sudan’da devlet değil şiddeti durdurmayı tecavüz ve cinayetlerin baş sorumlusu olarak görülmekteydi. Nitekim Uluslararası Ceza Mahkemesi Sudan devlet başkanı Ömer El Beşir hakkında ülkesinde işlenen insanlığa karşı suç ve savaş suçlarından dolayı tutuklama kararı çıkarmıştır¹. Bu noktada Güney Sudanlı kadınların Sudan Özgürlük Ordusu (SLA) ve Adalet ve Eşitlik Hareketi (JEM) isimli, liberal yaklaşımlar tarafından kolaylıkla terör örgütü olarak tanımlanabilecek iki gruptan medet umması elbette anlaşılabilir bir olaydır.

Benzer gelişmeler özellikle Amerika ve Afrika kıtasında pek çok eski koloni devlette gözlemlenmektedir. Devlet yöneticilerinin de çoğu zaman mevcut durum karşısında hiçbir şey yapamaması hatta şiddetin doğrudan sorumlusu olması ve sivil toplum örgütlerinin de etkinliğinin olmaması nedeniyle, 1990’ların başında barış adına Güney Amerika’da toplumsal bir seferberlik başlamıştır. Öncelikle savaştan dolayı harap olmuş bölgelerde bu hareket başlamış ve zamanla bölgelere ve sosyal kesimlere yayılmıştır. Bu direniş içerisinde kadınlar da yer almıştır. “Çatışmalarla İlgili Politik Müzakereler İçin Kadınların Barışçıl Yolu”, kısaca Kadınların Barışçıl Yolu, kendisini, Kolombiya’daki silahlı çatışmaların müzakerelerle bitirilmesi ve savaşın kadınların yaşamı üzerindeki etkilerinin görünür kılınması için çalışan, ulusal nitelikli politik bir feminist proje olarak tanımlamaktadır (Cockburn, 2009: 44). Antimilitarist bir tutum içinde olan örgütün temel ilkeleri ise adalet, barış, eşitlik, özerklik, özgürlük ve ötekiliği tanımadır. Kendisini, tüm bunları içeren ama şiddeti içermeyen bir etğin kurucusu olarak görmektedir. 2009 yılında internet sitelerinden birinde² yayınlanmış olan örgütün bölge koordinatörü ile yapılan röportajda belirtildiğine göre örgütün iki temel amacı bulunmaktadır: Birincisi, savaşın kadın bedeni üzerindeki etkilerini fark edilebilir hale getirmek, ikincisi ise, savaşları ortadan kaldırabilmek adına politik müzakereleri gerçekleştirmede ısrarcı olmak. Bu yolda, ilki 1996 yılında olmak üzere, her yıl Uraba’da ülkenin dört bir yanından gelen kadınlarla eylemler gerçekleştirmeye başlamışlardır. Bu eylemlerin sonunda ortak bir bildiri düzenleyip yayınlamışlar ve böylece bölgede bir ilki gerçekleştirmişlerdir.

¹ Ömer El Beşir hakkında verilen tutuklama kararının metni için bakınız:

<http://www.icccpi.int/menus/icc/situations%20and%20cases/situations/situation%20icc%200205/related%20cases/icc02050109/icc02050109?lan=en-GB> (16.08.2012)

² Bakınız: <http://upsidedownworld.org/main/colombia-archives-61/1699-ruta-pacifica-colombian-women-against-violence> (01.04.2012).

Kadınların Barışçıl Yolu gibi daha pek çok savaş karşıtı kadın örgütlenmesi mevcuttur. 2011 yılında, UNDP İnsani Gelişim Endeksi'ne göre gelişmişlik açısından 187 ülke arasında 180. sırada olan Sierra Leone'deki sivil toplum çabaları oldukça dikkat çekicidir. Sierra Leone'de, 1997 ve 1999'da başkentte çıkan kargaşa sırasında, sayısı tam olarak bilinmeyen ancak çok fazla olduğu düşünülen kadınlar ve kızlar, hem tek tek erkekler tarafından hem de kavgaya karışan çeteler tarafından tecavüze uğramıştır (Cockburn, 2009: 62). Çatışmanın asıl amacı ise, elmas çıkarma işinin denetimini ele geçirmektir. Çatışma çözümleme üzerine çalışan örgütler bölgedeki çalışmalarında bir merkez olarak kiliseleri ya da camileri kullanmıştır.

Akademik Anlamda Savaş ve Savaş Karşıtlığı

Akademik anlamda Postkolonyal Feministlerin savaşa karşı tutumları, savaşın militarizasyonu ve milliyetçiliği, hatta ırkçılığı körüklemesi nedeniyle olumsuzdur. Ancak, Postkolonyal Feministler basitleştirmeci evrenselleştirilmiş "terörist" kavramına ve şiddet kampanyalarının kimin tarafından ve neden yürütüldüğüne bakılmaksızın şiddetin her türünün kınanmasına karşı çıkmaktadırlar (Yuval-davis, 2010: 208). Bununla birlikte, baskı altındaki insanların kurtuluşunun zaman zaman sadece silahlı mücadele yardımı ile kazanılabileceğine inanmaktadırlar. Bu nedenle de anti-militarist olmayı bir lüks olarak değerlendirmektedirler.

Savaş karşıtlığının oldukça önemli gerekçeleri vardır. Ancak belirtmek gerekir ki, Postkolonyal Feministler açısından, sebebi ne olursa olsun savaşları topyekûn anlamda reddetmek doğru değildir. Bazı durumlarda savaş tek çıkış yolu olabilir. Savaş karşıtlığının gerekçelerinden biri, savaşlar aracılığıyla tecavüzdür. Tecavüz, fuhuşa göre şok edicidir. Zira fuhuş sıradan olarak algılanan bir olgudur. Kimilerine fuhuşun bu sıradanlığı, 'militarize fuhuş'un (Enloe, 2006: 199) şok ediciliğini kaybetmesine neden olur. Tecavüzün militarize olmasına sebep olan üç koşul bulunmaktadır: Birincisi, erkek askerlere "kolay ulaşılır" fuhuşun sağlanamamasının bir sonucu olduğu öne sürülen eğlence amaçlı tecavüz, ikincisi, sınır bozma amaçlı ulusal güvenlik tecavüzü, üçüncüsü ise, açık savaş halinin araçlarından biri olarak sistematik tecavüz (Enloe, 2006: 205). Bu sebeplerin belirtilmesiyle önemli başka bir konunun kapısını aralamaktadır. Zira eğlence amaçlı tecavüz, erkek askerlerin savaş sırasında kadınlara tecavüz etmesini engellemek amacıyla uygulamaya konan bir düşüncedir. Eğlence amacı ifadesinden kasıt, askeri birliklerin konuştukları yerlerin yakınında genelevler kurulmasıdır. Bu anlamda, genelevde çalışan kadınlar bir yerde, bu askerleri yatıştırmış olacak ve toplu tecavüzlerin önü kesilmiş olacaktır. Ulusal güvenlik aygıtı olarak tecavüz ise, bazı devlet yetkilileri ulusal güvenlik olarak gördükleri durumu garanti altına almak için her devlet tecavüzü aygıt olarak kullandığında ortaya çıkar (Farwell, 2004: 392). Bununla birlikte, ulusal güvenlik adı altında militarize tecavüze başvurulmasına Bosna ve Irak'ta sıkça rastlanmıştır. Bosna'da Sırp kuvvetlerinin tecavüzü bir silah olarak sistematik biçimde kullandığı çok

bilinen bir geçektir. Ancak silah olmanın ötesinde düşmanından çocuk sahibi olmaya zorlama ve bir kadının asla tecavüze uğradığı yere dönmeyeceği düşüncesiyle tecavüz Bosna’da bir soykırım yöntemi olarak kullanılmıştır (Hansen, 2000).

Sistematik tecavüzde ise, savaş sırasında tecavüze uğrayan kadınların kimlikleri belirsizdir. Tecavüz edenlerin ise, bireysel kimlikleri belirtilmemektedir. Aslında tecavüz savaşın ne kadar korkutucu olduğunu hatırlatsa da, o kargaşada eriyip gitmektedir. Ya, askerler açık savaşın kargaşasından yararlanmaktadır, ya da komutanları tarafından moral veya ödül amaçlı bu tür tecavüzler gerçekleştirilmektedir. Dolayısıyla, bir askeri üs, sadece savaş uçaklarının bakımının yapıldığı, çevre bölgelere askeri akınların düzenlendiği bir yer değil, aynı zamanda askerlerin cinsel gereksinimleri karşılama mekânıdır.

Savaşlar nedeniyle kadın yaşamının militarize edilmesinin başka bir sonucu da, yukarıda değinilmiş olan hayat kadınlarının militarist politikalar sebebiyle ulus uğruna feda edilmesidir. Hayat kadınlarının militarist politikadaki rolünü anlamada, genel olarak kadınların rolünün önemi vardır. Buna göre, militarizmin bir sonucu olarak milliyetçi projeler, anneleri anavatanın cisim hali olarak görürler ve birçok kültür, bir kadını milliyetçiliğin ruhu, canı olarak sembolize eder çünkü anneler, etnik topluluk üyelerinin biyolojik üreticisi konumundadır. Birçok militarist/milliyetçi tarafından ulus, aileye benzetilmeye başlandığından beri de, kadınlar ulusun anneleri olarak görülmektedir. Erkeklik onuru ise, bu düşünceyle bağlantılandırılarak, ulusun erkeklerine, kadınlarını yabancı erkeklerden koruma sorumluluğunu yükler. Bu noktada, hayat kadınlarının ve “saygın” kadınların ulus inşasında keskin bir şekilde ayrılmış rolleri vardır. Örneğin; milliyetçilerin “Kendi ırkımızın bakireliğini koruyalım.” sloganı (Kazi 1986), korumak için hedefin anneler ve bakireler olduğunun göstergesidir. Bununla birlikte, bu düşünce, cinsel şiddetin kurbanlarının, işgalci birliklerin cinsel ihtiyaçlarını karşılayan hayat kadınları değil, ulusal ve ırksal namusun sembolü olan bakireler olduğunu düşünmektedir.

Politik ve cinsel üstünlük arasında önemli bir bağ vardır. Bu bağlamda, cinsel sömürünün ulus bilinci üzerinde önemli bir etkisi bulunmaktadır. Örneğin; işgal edilmiş uluslar kadınsılaşmış, boyun eğmiş ve hadım edilmiş olarak görülür. Bu nedenle de, zafer kazanmak da erkeksileşmiş olarak değerlendirilir. Dolayısıyla, uluslar da az sayıda hayat kadınına feda ederek aşağılanma riskinden kurtulmaya çalışmaktadır. Buna ek olarak, hayat kadınları uluslarının onuru için uzlaşarak uluslarını kurtarmış sayılmaktadır. Postkolonyal Feministler, bu ilişkinin, ulus-devletin anne olarak inşa edilmesiyle ifade bulduğunu iddia etmektedirler. Bu bağlamda, ulus-devlet dış düşmana karşı korunmaya muhtaç anne olarak tasvir edilir ve savunma için, hayatta kalma için ihtiyaç duyulan bir erkek ruha seslenir.

POSTKOLONYAL FEMİNİZM VE MİLLİYETÇİLİK

Postkolonyal Feministler, toplumsal cinsiyet temelinde milliyetçiliği değerlendirmişler ve milliyetçiliğin Batıda ve Doğuda, kadınlar bağlamında nasıl değerlendirildiğini açıklamaya çalışmışlardır. Batı’da ulus-devletin ya da onun rehber ilkelerinin genellikle bir kadın olarak hayal edildiğini iddia etmişlerdir. Bunun en somut örneği, Fransız Devrimi’nin çıplak göğüslü kadın olarak abideleştirildiği ve şu anda New York’ta bulunan Özgürlük Heykeli’dir. Benzer biçimde beyaz adamın fethettiği bir kıta olarak yenedünya olarak tanımlanmış Amerika’da pek çok coğrafi bölgeye verilen kadın isimleri (Louisiana, Pennsylvania, Maryland, Virginia, North Carolina, South Carolina vb...) beyaz erkek fatih ve fethedilen kadın imgesinin yansımaları olarak kabul edilebilir.

Milliyetçi anlayışın getirdiği sonuçların başında, ulusal simgeler olarak kadınların bir anne ya da eş olarak konumlandırılması ve harfiyen ya da figüratif olarak ulusu yeniden üretmeye davet edilmesi gelmektedir. Doğuda şekillenen milliyetçi hareketler, kendi soylarını yaratabilmek ve aynı zamanda kadınların faaliyetlerinin hayali cemaatle sınırlandırmak ve bu cemaat içerisinde denetlemek için ulusu bir ana figürü olarak kullanmışlardır (Loomba 2000: 242). Böyle bir imge olarak kadınlara, ulus için yaşayacak ve gerektiğinde de ulus için ölecek oğullar dünyaya getirme sorumluluğunu yüklemektedir. Loomba, Hamas ya da Filistin İslami Cihat gibi İslamcı hareketlerin bu konuyu oldukça belirgin bir biçimde vurguladığını iddia eder: “*Direnışte Müslüman kadının rolü erkeğinkine eşittir. Müslüman kadın erkekler doğuran bir fabrikadır ve gelecek kuşakların yetiştirilmesi ve eğitilmesi açısından çok önemli bir rol oynar*” (Loomba 2000: 243).

Kadınların ulusal analar olarak atfedilmesi, ulus ile aile arasında bir benzeşim kurulmasından kaynaklanmaktadır. Ailenin tarihten arındırılarak, zaman dışı olduğu ve değişmediği varsayılır. Ailede kadın, ana olarak ulus adına doğurduğu oğullar bakımından yüceltilir. Diğer yandan, dışarıdan gelecek bir saldırıya karşı oğul tarafından korunması gereken bir varlık olarak güçsüzleştirilir. Bu anlamda, kadınlara yüklenen eylemlilik oldukça sınırlıdır. Kadınların eğitime verilen önem, eğitilmiş kadınların eş ve anne olarak rollerini daha iyi icra edecekleri mantığına dayanmaktadır. Dolayısıyla kadınlar, eşlerinin bir yandan dostu ve yardımcısı konumundayken, diğer yandan hane halkının reisine körü körüne hizmet etmekle görevlidir. Liderliğe ya da akıl vericiliğe yeltenmeye hakları yoktur. Ayrıca, kadınlar gerçek bilgiye ulaştıklarında, yani eşlerine hizmet ve ev içi işler konusundaki rollerini yerine getirebilecekleri bir seviyeye geldiklerinde, bundan sonra eğitimlerine devam etmelerine izin verilmez. Bunun gerekçesi olarak da, milliyetçi ideale uygun bir kadına dönüşmenin kadınlar için yeterli olduğu gösterilir. Milliyetçilik tarafından kadınlar için biçilmiş olan eğitimin ötesine geçen kadınların evlerini ve zevcelerini ihmal ettikleri düşüncesi, bu yeterliliğin belirleyicisidir. Yeterli görülen eğitimi almamış olan kadınların da kendilerine biçilmiş olan rolleri iyi icra edemeyeceği görüşü de milliyetçi düşünceler arasında

yaygındır. Bu tip söylemlerin bazı kadınlar tarafından da benimsendiğini ve kaleme alındığını unutmamak gerekir.

Milliyetçi anlayışın getirdiği başka önemli bir sonuç, yerel popüler kültür biçimlerinin bastırılmasıdır. Batılılar eğitim yoluyla kadınların statülerinin ıslah edilmesini önermişler, milliyetçiler de buna eş anlı olarak hem kadınların kaderini düzelterek hem de onları kültürsüzleşmekten koruyacak, Batılarınkine paralel bir eğitim ve reform süreci planlayarak karşılık vermişlerdir. Buna göre, ideal bir hanımefendi modeli yaratılmaya çalışılmıştır. İdeal bir hanımefendi, eğitilmiş olmakla birlikte hanımefendi gibi davranan bir kadın olmalıdır. Bunun anlamı ise, üst ve orta sınıf kadınların yalnızca birer hizmetçi olarak kalmayıp aynı zamanda folk ya da popüler müziğin ve öykülerin, piyeslerin ve nüktelerin deposu işlevi gören aşağı sınıftan kız kardeşlerinden yalıtılmasıdır. Bunun sonucunda, yerli kadın popüler kültür biçimleri bastırılmış ve sıra dışı hale getirilmişlerdir. Zira bu yerli kültür biçimleri bir toplumdaki kadınların sefaletini dile getiriyor olarak görülmektedir. Ancak, ideal hanımefendiye dönüştürme sürecinde kadınlar bocalamış, erkekler ise, eşlerinin eğitim almasına karşı çıkan anneleri ile ailedeki diğer kadınların alaycılıkları arasında kalmışlardır. Bu durum da, milliyetçi projelerin kadınlara ve erkeklere yükledikleri ulusal görevlerden kaynaklanmaktadır (Campbell, 1983). Kadınların böyle bir görev yüklenmesi, onların ulusu temsil etme adına kendi geleneksel kültürlerinden koparak, tanımlanmış ideal eşe dönüşmeye çalışmalarına neden olmuştur. Başarısız olduklarında ise, kocaları tarafından cezalandırılmışlardır. Kadınlar araç olarak kullanılmalarının yanında, milliyetçi projelerin simgesi ve aynı zamanda hedefleridir. Onlara biçilen görevler, erkeğin yardımcısı ve onu kamusal hayata hazırlama görevleri ile sınırlı kalmaktadır. Milliyetçi projeler kadınları bu anlamda hedef almakla eleştirilir.

Postkolonyal rejimler kadın hakları konusunda tamamen baskıcı politikalar izlemiş ve onlara boyun eğdirmek için ise, dini bir araç olarak kullanmışlardır. Postkolonyal Feministler açısından, kadınların ulusla ve Postkolonyal politikayla kurdukları ilişkinin belli başlı etkeni olarak su yüzüne çıkan din sorunu, iç içe geçmiş bir sorun oluşturmaktadır. Örneğin; Pakistan, Bangladeş, İran ve son yıllarda Afganistan'da ulusal kimlik, sivil toplumun İslamileştirilmesi ve özgürlüklerin kadınlar açısından keskin bir şekilde azaltılması temelinde biçimlendirilmektedir. Dolayısıyla, Postkolonyal kimliklerin şekillendirilmesi durağan olmayıp çeşitli değişikliklerden geçmektedir ve bu değişikliklerin belirlenmesinde din anahtar rol oynamaktadır. Postkolonyal coğrafyada ahlak kavramı çoğu zaman kadının iffeti ile ilişkilendirilmiş, böylece ahlak daha kolay ulaşılabilir bir kavrama dönüşmüştür. Kadın kamusal alandan uzaklaştırılıp görünmez bir nesne haline dönüştürüldüğünde toplumsal ahlaka da ulaşılmış olacaktır. Tümünü erkeklerden oluşan bu toplumlarda erkeğin çok eşlilik ya da küçük kız çocuklarıyla evlenme gibi arzuları ise asla ahlak kavramı içinde değerlendirilmeyen konular haline dönüşür.

“Kız kardeşlik küreseldir” anlayışını benimseyen Batılı feministlerin aksine, Postkolonyal Feministler, milliyetçiliğe derinden derine karşıt olma fikrini yanlışlamaktadırlar. Zira onlara göre bağımsızlık mücadelelerinde çağdaş milliyetçilik önemli bir rol oynamaktadır. Bununla birlikte, Postkolonyal Feministler, gerek milliyetçi kadın gruplarının gerekse sol kanat kadın gruplarının daha önce dile getirmediikleri belli birtakım sorunları dile getirmede önemli katkılarda bulunmuşlardır. Buna göre, orta sınıf beyaz kadın hareketlerinin sınıf ve ırk sorunlarına yeterince eğilmediğini, milliyetçi mücadeleler ya da sınıfa dayalı mücadelelerin de tarihsel olarak kadınların özerkliği ya da cinsel özgürlük sorunlarını, daha kapsamlı olduğu varsayılan kaygılara tabi kıldığını iddia etmektedirler.

Milliyetçilik ve Postkolonyal Feminizm bağlantısında öne çıkan diğer kavramlar, vatandaşlık ve aktif/pasif vatandaşlık, ırkçılık ve toplumsal cinsiyet, melezlik ya da melez kimlik, cemaat gibi kavramlardır. Postkolonyal feministler, kendilerinden önce yapılmış olan vatandaşlık tanımlarındaki eksiklikleri ortaya koyarak, vatandaşlık tanımına katkıda bulunmuşlardır. Vatandaşlığın liberal tanımı, tüm vatandaşları temelde aynı olduklarını varsayar ve sınıf, etnisite, toplumsal cinsiyet vb. gibi farklılıkları, vatandaş olarak statüleriyle ilgisizmiş gibi görünür (Yuval-davis, 2010: 142). Postkolonyal Feministlere göre, liberal tanım, siyasi açıdan tatmin edicilikten uzaktır çünkü milli temellerde, vatandaşların ayrımcılığa ve ırksallaştırmaya tabi tutulduğunu göz ardı etmektedir. Bu tanım, kuramsal açıdan da tatmin edici değildir, çünkü vatandaşlığın yanı sıra bireyin kuruluşu için de hayati olan toplumsal cinsiyet, millet-içi etnisite, sınıf, cinsellik, yetenek, yaşam döngüsü içindeki safha vb. gibi toplumsal konumlanışların ve toplumsal ayrımların öteki boyutlarını dikkate almamaktadır (Yuval-davis, 2010: 140). Vatandaşlık ile etnik milliyetçilik kavramları arasındaki ilişki farklı devletlerde ve toplumlarda ciddi bir farklılık arz etmektedir ve farklı şekillerde kurgulanabilir. Dolayısıyla, toplumdan topluma değişen, farklı temellere dayanan vatandaşlık kurguları mümkündür. Bu nedenle, vatandaşlık kavramını dar bir kalıp içerisine ya da belirli bir çerçeve içine oturatarak tanımlamak doğru olmayabilir. Buna ek olarak, vatandaşlık hakları, kolektif ve bireysel olarak toplumsal ihtiyaçlar tarafından belirlenir. Bu yüzden de, benzer ihtiyaçları olanların, benzer kaynakları ve farklı ihtiyaçları olanların farklı kaynakları elde etmesi gerekir (Yuval-davis, 2010: 143). Özetle, eşit muameleden ziyade, eşitler olarak muamele görmeleri gerekmektedir.

Etnik ve ırksal ayrımların yanı sıra sınıf ve toplumsal cinsiyet ayrımlarıyla da ilgili çeşitli kapsayıcı ve dışlayıcı ölçütlere göre sınırlar kurmak, liberal vatandaşlık kuramlarının gündeminin tamamen dışında kalmaktadır. Postkolonyal Feministlere göre böyle bir dışlama vatandaşlıkla ilgili temel mücadele alanlarından birisidir. Postkolonyal Feministlere göre Avrupa Birliği’ndeki dolaşım özgürlüğünün sınırları, İsrail’e Dönüş Kanunu ve İngiliz göçmen mevzuatındaki babalık maddesi gibi hukuki düzenlemeler, bazıları için sınırsız göçe izin veren, ötekiler içinse bunu tamamen engelleyen, ideolojik, çoğunlukla da ırkçı sınır kurgularının örnekleridir (Yuval-davis, 2010: 144). Buna ek olarak, başka

ülkelerde çocukları olan kadın işçilerin öteki anneler gibi çocuk yardımı almaya uygun bulunmamaları, liberal vatandaşlık anlayışının eksiklerini ve dışlayıcılığını gösteren örnekler olarak sayılmaktadır.

Postkolonyal Feministlere göre göçmenler de toplumun öteki üyelerinin sahip olduğu toplumsal haklardan mahrum edilebilmektedir. Egemen bir devletin ülkesine giriş hakkı çoğunlukla göçmenin ne kendisinin ne de ailesinin öteki üyelerinin, devletten sosyal hak talep etmeyeceği taahhüdünde bulunması –ki bu akrabalarının ana bakıcısı haline gelen göçmen kadınların konumunu özellikle etkileyebilmektedir- koşuluna bağlıdır (Yuval-davis, 2010: 145). Bir ülkeye yerleşebilmek için göçmenin bankada el konulabilecek türden mal varlığı yerleşme hakkını kazanmasını kolaylaştırmaktadır.

Postkolonyal Feministlere göre vatandaşlık, sadece devlet açısından değil, birden çok devletteki resmi ve resmi olmayan farklı vatandaşlıklar açısından da incelenmelidir. Vatandaşlığın aktif ya da pasif olması konusu gerçek anlamda yönetme ve yönetilme biçimine katılım kistasına göre değerlendirilebilir. Zira liberal vatandaşlık tanımı herkesin eşit olduğu varsayımından yola çıkması nedeniyle, gerçek ya da aktif anlamda yönetme ve yönetilme biçimine bireylerin ya da grupların ne kadar katılıp katılmadıklarıyla ilgilenmez. Hâlbuki sözü geçen kistas temel alındığında, ortaya çıkacak olan manzara çok farklıdır ve yüksek olasılıkla pek az egemen devlet içinde az sayıda insan gerçek anlamda aktif vatandaşlık statüsüne sahiptir. Demokratik olarak en aktif toplumlarda bile, çok daha pasif olan ve bazı toplumsal hakları olsa bile ya hiçbir siyasi katılım hakkı olmayan ya da resmi hakları varsa da oy verme işlemine katılamayacak kadar güçsüzleştirilmiş ve/veya yabancılaştırılmış olan nüfus katmanları mevcuttur. Bunlar arasında çocuklar, göçmenler, etnik azınlıklar ve yaşlılar bulunmaktadır. Buna ek olarak, ABD’de büyük ölçüde siyah, Avrupa’da ise büyük oranda beyaz olan yalnız annelerin oranının gittikçe arttığı ve bu yalnız annelerin bir ‘alt sınıf’ oluşturmaya başladıkları bilinmektedir. Eşitlikçi liberal yaklaşımlar bu grupları avantajlı gruplarla eş tutup, haklardan yararlanabilme anlamında aradaki farkın daha da açılmasına zemin oluşturmaktadır.

Postkolonyal Feministlere göre Liberal anlayış temelinde kurulmuş olan aktif/pasif vatandaşlık ayrımına göre, aktif vatandaş, ekonomik açıdan başarılı bir orta sınıf ailenin erkek reisi olarak kurgulanmaktadır. Pasif vatandaşlar ise, yoksullar, azınlıklar, kadınlar vb. olarak toplumsal haklar kazanmanın dışında bırakılmaktadır. Bugün birçok devlet içerisinde benimsenmiş olan liberal anlayış, hakları birer armağan haline getirmiş ve aktif vatandaşlık kavramı ile yukarıdan aşağıya bir vatandaşlık kavramını varsaymıştır. Pasif vatandaşların hakları ise sivil toplum gönüllüleri tarafından sağlanmaktadır. Bu bağlamda, vatandaşlarına toplumsal hak sağlama yükümlülüğü, elitin görevi olmaktan çıkmış ve gönüllü hizmetlerin özel alanına kaymıştır. Bu durumda, ekonomik açıdan başarılı orta sınıf ailenin erkek reisi olmayan vatandaşlar sivil toplum tarafından hayır amaçlı yardımlar almaktadırlar. Hayır işi ise, çoğunlukla yardımın yapıldığı kişilerin

bağımlılığını ve pasifliğini gösterir. Bu nedenle de, yardım yapılan kişiler pasif vatandaş olarak adlandırılabilir.

Bu ayrıma karşı Postkolonyal Feministlerin önerisi, insanların tümünü yargılayan tek bir standart yerine, farklılıkları da kapsayacak şekilde özgül ve evrensel bir vatandaşlık anlayışı geliştirilmesi gerektiği yönündedir. Bu nedenle de bugün için geçerli olan ve her bir bireyi eşit olarak kabul edip her birinin benzer talepleri olduğunu varsayan vatandaşlık anlayışına karşı çıkmaktadırlar. Tek bir standart yerine yeni bir vatandaşlık anlayışı kurabilmek için farklılıklarla nasıl işe başlanacağı öncelikle düşünülmesi gereken bir konudur. Yani sorun, tabandan başlayarak çözümlenmeli ve tepeye doğru ilerlemelidir.

‘Öteki’ olarak ele alınan kavram, anlam bakımından, farklı olan ve çoğunluktan çeşitli özellikleri bakımından ayrılan şekilde değerlendirilmektedir. Her ne kadar birçok milliyetçi projede ‘öteki’nin anlamı, “*etnik köken bakımından çoğunluktan farklı olan*” olarak kullanılsa da, Postkolonyal Feministler söz konusu olan kavramı, dil, din, cinsiyet vb. konularda farklı olan şeklinde algılamaktadır. Özellikle toplumsal cinsiyet anlamında ötekilik sadece heteroseksüel değil, aynı zamanda, homoseksüelliği de içerir. Ayrıca, yine öteki ile ilgili olarak, ötekilere karşı toplumsal sorumlulukların olmayışı, çoğunlukla ihlal ve saldırı özgürlüğü olarak algılandığından, bunu ırkçı şiddetin ve günlük hayatta kadınlara ve homoseksüellere karşı şiddetin anlaşılmasında merkezi bir boyut olarak görmek mümkündür.

İrksallaştırılmış ötekiler arasındaki ilişkiler sadece şiddetten ibaret değildir. Örneğin; Tayland Filipinler gibi Üçüncü Dünya ülkelerinde, sapkın oryantalist düşlerin, yoksullaştırılan sömürge sonrası bireylerin ve cemaatlerin ekonomik olarak hayatta kalışlarının temel kaynağı haline gelen seks turizmi endüstrileri bulunmaktadır. Bu ilişkiler bazen cinselliğin ötesine geçmektedir. Oryantalist -güzel, uysal, çalışkan ve bağımlı- kadınların yalnız ve çekingen Batılı erkekler için “mükemmel eşler” olarak kurulması yüzünden “posta siparişiyle gelin bulma” şirketleri gelişmektedir (Yuval-davis, 2010: 106). Söz konusu olan ülkelerde, bu gibi evlilikler kadınlar ve çoğu zaman da aileleri için kendi toplumlarındaki kötü ve zor hayat koşullarından kaçmak için tek fırsattır. Dolayısıyla, posta siparişiyle gelin bulma şirketlerinin gelişmesi hayret uyandırıcı olmaktan çıkmaktadır. Tüm bu uygulamalar sonucunda, kadınlar görünürde özgürleştirilmiş ama aslında güçsüzleştirilmiş bir hal almaktadır.

POSTKOLONYAL FEMİNİZM VE MELEZLİK

Melezlik konusu da Postkolonyal yaklaşımların ilgi alanına girmektedir. Postkolonyal Feministlere göre Batılı toplumlar; kan ve renk bakımından biyolojik olarak ait olduğu ırkın özelliklerini taşıyan fakat beğeni, dünya görüşü, ahlak ve zekâ bakımından Batılı olan kimlikler yaratmaktadır (Fludernik, 1988). Postkolonyal Feministler, bu durumun bilerek ve isteyerek yaratıldığının altını

çizmişlerdir. Ancak, onlara göre, bu stratejinin temelinde var olan çelişkilerden en çarpıcı olanı, hem kendi ‘öteki’lerini modernleştirmeye hem de onları kalıcı bir ötekilik konumuna sabitleştirmeye ihtiyaç duyulmasıdır. Bu anlamda verilebilecek en güzel örnek, Hindistan’da doğup yaşayıp İngilizce konuşan kişilerdir. Bu bağlamda, kolonileştirilmiş olan halklar, bir yandan kolonyalistlerin dilini konuşmanın çağdaş medeniyet seviyesi olarak görmeye zorla inandırılırken, diğer yandan doğuştan gelen kimliklerini kolonyalistler gözünde asla değiştiremezler. Siyahlar için geliştirilen Afro-Amerikan kavramı da benzer bir melezliği ifade eder; bu insanlar Afrika kökenli ama Amerikan kültürüne sahip siyahlardır (Luke, 1994). Afro-Amerikanlar, biyolojik olarak Afrikalı ancak, düşünce ve yaşam biçimi, kültür ve beğeniler bakımından Amerikalı olarak kabul edilmektedir. Ne var ki, onların, Amerikalıların düşünce ve yaşam biçimi gibi özelliklerini benimsemiş olmaları, onları hiçbir zaman gerçek bir Amerikalı yapmayacak, Afrika kökenli olmaları nedeniyle ‘öteki’ oldukları gerçeğini değiştirmelerine imkân sağlayamayacaktır.

Melez kimlik etnisite ile ilişkili bir kavramdır. Etnisite, teriminin kullanımı biyolojik ve kültürel açıdan durağan kimliklere işaret etse de, Stuart Hall, terimin emperyal, ırkçı ya da milliyetçi kullanımından koparılıp ayrılması gerektiğini ve kimliği verili bir öznenen ziyade kurulmuş bir süreç olarak tarif etmek üzere kullanılmasının daha uygun olduğunu ifade etmektedir (Loomba 2000: 243). Zira Batılılar tarafından Avrupalı kimliği, süreç içinde yaratılmış olduğundan, hiçbir şeyin bulaşmadığı beyaz ya da Avrupalı kültür diye bir şey varlığını iddia etmek çok güçtür.

Postkolonyal Feministler melezlik kavramının çeşitli kullanımları içinde Homi Bhabha’nın kullanımını en çok benimsemişlerdir. Bhabha, Postkolonyal incelemelerinde, kolonileştirilmiş olan öznelerin, arzulaması öğretilen beyazlığa asla erişemeyeceğini ya da değersizleştirmeyi öğrendiği siyahlıktan asla kurtulamayacağını anlamasının ardından psikik travma ortaya çıktığı fikrini savunmaktadır (Bhabha, 1994). Bununla birlikte, Bhabha, melez kimliklerin tuhaf bir şekilde evrensel ve homojen olduğunu yani, dünyanın her yerinde var olabileceğini savunmaktadır.

SONUÇ

Postkolonyal Feminizm diğer feminizm türlerinden farklı olarak, Batı dışı toplumlarda var olan eşitlikçi ve toptancı şiddet karşıtı kadın gözüyle uluslararası ilişkiler okumalarına itiraz etmektedir. Postkolonyal Feminizme göre Batılı feminizm ırkçılık ve sömürgeciliğin kadın üzerindeki etkisini göz ardı ederek eşitlik ideale odaklanmıştır. Oysaki eşitliği sağlamak her zaman adaletli bir çözüm getiremeyebilir. Farklılıklar ırkçılık ve kolonyal önyargılar tarafından beslenmeye devam etmekte ve mutlak eşitlik aslında dezavantajları çoğu zaman daha da belirginleştirmektedir.

Postkolonyal Feminizmin üzerinde ağırlıkla durduğu bir konu militarizm ve milliyetçiliktir. Militarizm ve milliyetçiliği savaşın en önemli nedeni olarak sayan Postkolonyal Feminizm, Kolombiya, Bosna, Irak ve Sudan gibi öneklerde tecavüzün bir silah olarak kullanılması ile milliyetçilik arasında doğrudan bir bağlantı kurmaktadır. Vatanın namusu, yurdun bekâreti ve saflığı gibi milliyetçi retorikte sıklıkla yer bulan kavramların bu tecavüzlerin ortaya çıkmasında etkili olduğunu iddia eden Postkolonyal Feminizm, savaşın meşruiyeti için geliştirilen sert erkek retorığının toplumsal cinsiyet eşitsizliğini derinleştiren bir faktör olduğunu vurgular.

Batı toplumlarında var olan eşitsizliğin en belirgin gözlemlenebildiği alan vatandaşlıktır. Batıda vatandaşlık çok açık olmasa da etnisiteyle ilişkilendirilmiştir. Dünyada demokrasi şampiyonluğu ile özdeş görülen Avrupa Birliği bile serbest dolaşımı kendi vatandaşları olarak bir hak olarak tanımlarken, gün geçtikçe göçmenlere yönelik ağırlaşan politikalar geliştirmeye devam etmektedir. Benzer yasalar İsrail ve İngiltere’de de gözlemlenmektedir.

Batılı gözünde Doğulu imajını da yapı sökülüne uğratan Postkolonyal Feminizm, Batının kendinden görmediği ötekileri melezleştirmeye çalıştığını da iddia eder. Ancak tüm melezleştirme çabasına rağmen; melezleşen Doğulunun asla ötekilikten kurtulamadığını da vurgulayan Postkolonyal Feminizm, Batılı olmayan kişilerin iradi biçimde melezleşme gayretinin beyhudeliğini de vurgular.

Bu çalışmada Postkolonyal Feminizmin milliyetçiliğe, militarizme ve savaşa yönelik tutumu değerlendirilirken, uluslararası ilişkiler teorilerine olan katkısına da değinilmiştir. Teori uluslararası ilişkiler teorilerinin sıklıkla kullandığı ancak tanımlamadığı ulus, devlet, etnisite ve savaş gibi kavramları yapı-sökülüne uğratarak yeniden tanımlamaktadır. Salt bekâ üzerine yoğunlaşmış Realist yaklaşımlar zaten devlet ve ulusu bir entite olarak kabul edip varlığını sorgulamaz. Keza liberal teoriler de benzer biçimde uluslararası ilişkiler içinde aktörlerin ilişkileri ile ilgilenip, tüm aktörleri yekpareleştiren, yani tüm devletleri, örgütleri ve hatta bireyleri eşit sayan bir yaklaşımı vazetmektedir. Kimlik meselesine en fazla değinen inşacı uluslararası ilişkiler teorisi ise kimliklerin farklarını kabul etmekle birlikte, tüm kimlik oluşma süreçlerinin sonunda ortaya çıkan Kantiyan, Lockeyan ve Hobbesyan kimlik algılamalarının devletlerarası ilişkiler üzerindeki etkisi ile ilgilenmektedir. Oysa Postkolonyal Feminizm, ne Realist ya da Liberal teoriler gibi devletleri yekpare aktörler olarak tanımlar; ne de inşacılar gibi çeşitli kimlik inşa etme süreçleri sonucunda ortaya çıkan bir aktör kimliği ile ilgilenir. Postkolonyal feminizm kolonyalizm sonrası ortaya çıkan sosyal gerçekliğin kadın kimliği üzerine yaptığı etkiye şiddetli bir vurgu yaparak, bu etkinin nedenlerini anlamaya çalışarak bunun dönüşebilmesi için önerilerde bulunur. Bu noktada liberallerin şiddetin tüm türlerini reddeden yaklaşımına itiraz eden Postkolonyal Feministler, liberallerin bu yaklaşımının toplumsal şiddeti elimine edecek hakem devlet varsayımının sadece Batı toplumları için geçerli olabileceğini, oysa Postkolonyal coğrafyada böyle bir devlet anlayışının gerçeklikten öte fazlaca naif bir beklenti

olacağını pek çok örnekle açıklar. Bu noktada milliyetçilik konusunda da yeni bir yaklaşımın geçerli olması gerektiğini vurgularlar. Tarafsız ve hakem devletin Batıda Aydınlanma döneminden beri yaşanan bir tecrübenin ürünü olduğunu iddia eden Postkolonyal Feministler, Postkolonyal coğrafyada var olan, sömürünün her türünün elimine edilmesi için çaba gösteren milliyetçi hareketlerin ırkçılıkla ya da bireysel şiddet eğilimi ile birlikte anılmasına itiraz ederler.

KAYNAKÇA

Ataman, M. (2009). Feminizm: geleneksel uluslararası ilişkiler teorilerine alternatif yaklaşım demeti. *Alternatif Politika*, 1 (1): 1-41.

Bhabha, H. K. (1994). *The location of culture*. New York: Routledge.

Campbell, K. K. (1983). Femininity and feminism: to be or not to be a woman. *Communication Quarterly*, 31 (2): 101-108.

Cockburn, C. (2009). *Buradan baktığımızda kadınların militarizme karşı mücadelesi*, Çev: F. Özlen. İstanbul: Metis Yayıncılık.

Enloe, C. (2006). *Manevralar kadın yaşamının militarize edilmesine yönelik uluslararası politikalar*, Çeviren S. Çağlayan. İstanbul: İletişim Yayınları.

Farwell, N. (2004). War rape: new conceptualizations and responses. *Affilia*, 19 (4): 389-403.

Fludernik, M. (1998). *Hybridity and Postcolonialism: twentieth-century Indian literature*. Tübingen: Stauffenburg Verl.

Griffiths, M. ve O'Callaghan, T. (2002). *International relations: the key concepts*. London and New York: Routledge.

Hansen, L. (2000). Gender, nation, rape: Bosnia and the construction of security. *International Feminist Journal of Politics*, 3 (1): 55-75.

Hagan, J., Rymond-Richmond, W. ve Parker, P. (2005). The criminology of genocide: the death and rape of Darfur. *Criminology*, 43 (3): 525-562.

Loomba, A. (2000). *Kolonyalizm Postkolonyalizm*, Çev: M. Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Kazi, H. (1986). The beginning of a debate long due: some observations on 'Ethnocentrism and Socialist-Feminist theory'. *Feminist Review*, 22 (1): 87-91.

Luke, C. (1994). White women in interracial families: reflections on hybridization, feminine identities, and racialized othering. *Gender Issues*, 14 (2): 49-72.

McEwan, C. (2001). Postcolonialism, feminism and development: intersections and dilemmas. *Progress in Development Studies*, 1 (2): 93-111.

Mohanty, C. T. (1991) Cartographies of struggle: third world woman and the politics of feminism, İçinde (ed.) C. T. Mohanty, A. Russo ve L. Torres. *Third world women and the politics of feminism*: 1-50. Bloomington: Indiana University Press.

Mohanty, C. T. (2008). *Sınır tanımayan feminizm teoriiyi sömürgeleştirmekten kurtarmak dayanışmayı örmek*, Çev: H. Pınar Şenoğuz. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

Narayan, U. (1997). *Dislocating cultures: identities, traditions and third World feminism*. New York: Routledge.

Petersen, K. H. ve Rutherford, A. (1986). *A double colonization: colonial and post-colonial women's writing*. Oxford: Dangaroo Press.

Sjoberg, L. (2010). *Gender and international security: feminist perspectives*. New York: Routledge.

Spivak, G. C. (1988). Can the subaltern speak?, İçinde (ed.) C. Nelson ve Grossberg, L. *Marxism and the interpretation of culture*: 271-313. Chicago: University of Illinois Press.

Sutch, P. ve Elias, J. (2007). *International relations: the basics*. New York: Routledge.

Yuval-davis, N. (2010). *Cinsiyet ve millet*, Çev. A. Artun. İstanbul: İletişim Yayınları.